

مقایسه دیدگاه‌های فلسفی کانت و هگل درباره دین^۱

نوشته: هارولد. ای. کریچلو
ترجمه: عبدالعلی دستغیب



به رغم وجود تمایل به عصیان در برابر خدا^۲ در تاریخ تفکر غربی، از عهد پیش از سقراطیان تا زمان کانت و هگل، انصاف می‌توان داد که نوع انسان به طور کلی همیشه قسمی به خدایان یا به خدای یکتا باور داشته است. مردم، حتی پیش از آغاز تاریخ بدون احساس می‌کردند باشندگان برتر از طبیعت، ایشان را احاطه کرده‌اند، باشندگانی ترس‌آفرین که می‌شد دل آنها را فقط به وسیله آیین قربانی انسانی، حیوانی و گیاهی به دست آورد (مرحله جان باوری). از زمان کانت و هگل تاکنون به رغم دنیوی شدن تابناک و روزافزون جامعه و زوال مناسک ظاهری دین در جامعه اروپایی که راهنمای کلام آزادی و پیشرفت مادی شد، ارقام آماری نشان می‌دهد که شمار زیادی از مردم هنوز به قسمی باور دینی پای بندند.

موضوع دین در فلسفه‌های کانت و هگل بیش از آن گسترده است که بتوان به طور جامع در مقاله‌ای از این دست به بحث گذاشت و من به اختصار به سه عرصه نظر

خواهم افکند، یعنی به عرصه شناخت‌شناسی، جایی که خدا در آن در هر دو نظام فلسفی پیش انگاشته می‌شود، و به عرصه آزادی که به میانجی آن ساحت دینی زندگانی آدمی تبیین می‌گردد و به عرصه امکان‌زندگانی پس از مرگ که به طور سنتی به عنوان جاودانی روان به بحث گذاشته می‌شد. خدا، آزادی و جاودانی روان مسایلی بنیادی بوده‌اند که اندیشه سازندگان بزرگ نظام‌های فکری در فلسفه از افلاطون و ارسطو تا کانت و هگل را به خود مشغول داشته است.

بنابراین شگفت‌آور به نظر نمی‌رسد که می‌بینیم دین، داخل سلسله عنوان‌هایی شد که فلسفه‌های افلاطون و ارسطوی جهان جدید، یعنی فلسفه‌های کانت و هگل به بحث می‌گذارند. در تاریخ تفکر غربی دو هزار و پانصد سال گذشته، این عرصه‌ها بارها و بارها از دیدگاه‌های اندکی متفاوت و دورنماهایی متنوع مورد بررسی واقع شده و رابطه نوع انسان با اوضاع و احوال مادی، اخلاقی و دینی اش کشف شده است. این کار از درون زمینه شناخت خردمندان، روش‌ها و حدود آن برآمده است. در برخی اعصار تردیدهای جدی درباره طبیعت غایی، هستی انسان در جهان و معنای آن وجود داشته است. یکی از این اعصار، پس از فلسفه‌های جامع دو پهلوان بزرگ یونان باستان پیش آمد و هستند کسانی که می‌گویند همانند چنین رویدادی پس از کانت و هگل که بیان کامل خود را در این قرن یافت، پیش آمده است.

پس از دوره شکاکی‌گری، بعد از افلاطون و ارسطو، ظهور مسیحیت نفخه‌ی زندگانی تازه‌ای را درون جهان تفکر و عمل دمید و بین ما کسانی هستند که امیدوارند مسیحیت احیا شده بتواند همین کار را در قرن بیست و یکم به انجام رساند. امروزه ارزش کانت و هگل برای ما دوباره برافروختن آتشی است که آنها پس از افسردن گرمای دوره روشنگری برافروختند. نبرد برای آزادی اندیشه و بیان، با چیرگی بر دو عامل همزاد سرکوبگر یعنی کلیسا و دولت، به پیروزی رسیده است و اکنون فقط خِرد است که بالاتر از هر چیز حکم می‌راند. در آلمان کانت و هگل واکنش این رخداد در قبال ایمان این بود که به لاک دینی خود بخزد و خود را بر پایه عاطفه حفظ کند. فلسفه نقدی کانت در سامانمند کردن شناخت جهان محسوس نشان داد که این جهان وابسته به «کاته گوری‌ها»^۳ نیروی فهم است که به طبع از حوزه تجربه حسی فرا می‌روند. خِرد هم سویه نظری دارد و هم سویه عملی. سویه عملی خِرد با روابط انسانی سروکار دارد که بازتابنده قانون اخلاقی است که در این اصل خلاصه می‌شود: هر انسانی باید چنان

عمل کند که اصل رفتار او به طور عام معتبر شناخته شود.^۳ آن گاه دو جهان رویاروی یکدیگر قرار می‌گیرند جهان ضرورت (طبیعت) و جهان آزادی (اخلاق) اما این هر دو جهان به زمینه‌ای نیاز دارند. به رغم همه چیزهایی که انسان می‌توانست از راه «کاته گوری»های خرد بشناسد، شی در خود (فی نفسه) یعنی زمینه مطلق را نمی‌توان شناخت. کانت ناچار شده بود واقعیت فرا حسی را تصدیق کند اما می‌گفت از آن چیزی نمی‌توان دانست و این دلالت برگستاخی انسان دارد که حتی در صدد به دست آوردن چنین شناختی باشد. کشف اصلی کانت امکان شناختی مطلق بود و نزد کانت این وجود همانا خداست، اما منحصرأ در مقام پستولای^۴ خرد عملی و خرد نظری. پس هر چیزی می‌توانست بر پایه پستولای متافیزیکی توضیح داده شود. او در کتاب دین در محدوده خرد ناب می‌گوید:

این ایده فرمانروای اخلاقی جهان وظیفه‌ای است برای خرد عملی ما و آن قدر ما را درگیر این شناخت که خدا فی نفسه (یا ماهیت او) چیست نمی‌سازد که درگیر این شناخت که او برای ما انسان‌ها همچون باشندگان اخلاقی، چیست؟ گرچه به منظور شناخت بهتر، ما باید همه صفات ماهیت الهی (در مثل: تغییر ناپذیری، دانایی مطلق، توانایی مطلق چنین وجودی) را تصور و ادراک کنیم که این همه در کلیت خود در پیشبرد اراده الهی در این عرصه ضروری‌اند. جز در این زمینه ما درباره او هیچ چیز نمی‌توانیم بدانیم.

اکنون باور حقیقی عام دینی هماهنگ با این شرایط ضروری خرد عملی است: «در مقام آفریننده قادر آسمان و زمین یعنی به طور اخلاقی در مقام قانون‌گذار مقدس، در مقام حافظ نژاد بشری، حکمران نیکخواه و نگهبان اخلاقی او، در مقام اداره کننده قوانین مقدس خود یعنی در مقام داور دادگر» (در محدوده خرد ناب، صص. ۱۳۰ و ۱۳۱).

هگل، کانت را زیاد می‌ستود زیرا فکر می‌کرد کانت در جهان جدید، نخستین فیلسوفی است که امکان شناخت مطلقی را کشف کرده که از مشاهده نمودهای طبیعی آغاز می‌شود. باری او احساس می‌کرد که نقص کانت در این است که «کاته گوری»ها [فلسفه او] نه پویا بلکه ایستا هستند. این کاته گوری‌ها همه در وضع خود به زمینه‌ای مشترک باز می‌گردند اما در یکدیگر تاثیر ندارند. هگل با به کار بردن همان «کاته گوری»هایی که «تنازع‌های خرد ناب» را به مرحله‌ای بالاتر می‌برند نشان داد که به وسیله پرمایه کردن

آن‌ها (یا به تعبیر خودش روح)، وقتی از مرحله‌ای به مرحله دیگر می‌روند، خود را در وحدت‌های بالاتر حل و رفع می‌کنند. آن چیزهایی که نزد کانت بدان سان در تضاد خود ثابت می‌نمود، اینک درون یکدیگر جاری می‌شوند و در ترکیب‌های بالاتر که نهاده‌ای جدید می‌شود حل و برکشیده (*aufgehoben*) می‌شوند. این نیروی واقعی واژه دیالکتیک است - واژه‌ای که از این عبارت یونانی گرفته شده: «من به تمام و کمال هر چیزی را می‌اندیشم».

هدف دیالکتیک، رسیدن به وحدت فرجامین است، زیرا اندیشه انسان نمی‌تواند در ایستگاه «ثنویت» بماند. این وحدت فرجامین یعنی اجتماع همه چیزها، هستی مطلق یا خداست. این مساله درست در دل مجموعه آثار فلسفی هگل قرار دارد. من، به ویژه می‌خواهم بر مرکزیت خدا در نظریه شناسایی هگل تاکید ورزم، زیرا گمان می‌برم به علت ماهیت دنیوی بسیاری از افکار امروزی حتی پژوهندگان آثار هگل شرم دارند که این ساحت بنیادین تفکر او را در مطالعات خود بگنجانند. من از این لحاظ از مشاهده شناخت دست و پا شکسته‌ای درباره این واقعیت در کتاب تازه چاپ وازگان نامه هگل (*Michael Inwood's A Hegel's Dictionary*) شادمان می‌شوم.

مؤلف می‌نویسد: «هگل در معنای گسترده‌ای باور دارد کل نظام فکری او (و به طور کلی فلسفه)، همانا تتولوژی (الاهیات) است زیرا (مانند دین) با خدا یا مطلق سروکار دارد. (ص. ۲۵۴)» هگل در پیشگفتار علم منطق خود، در پیوند با محتوای علم نابی که همانا تفکر واقعی و مشخص است که به حقیقت‌های مطلق راهبر می‌شود، به صراحت اظهار می‌دارد که: منطق را باید همچون نظام خرد ناب یعنی همچون سپهر تفکر ناب فهمید. این سپهر همچنان که بدون نقاب و درون ماهیت مطلق خویش است، حقیقت است. از این رو می‌توان گفت که محتوا چیزی نیست جز تجلی خدا در ذات سرمدی او پیش از آفرینش طبیعت و پیش از آفرینش اندیشه کرانمند. (علم منطق، ص. ۵۰)

در بیشتر صفحه‌های کتاب منطق مختصر (فرهنگ نامه علوم فلسفی، بخش نخست)، هگل یا شاگردانی که یادداشت‌های درسگفتار او را ثبت می‌کردند، نیاز به اشاره به خدایان و دین را در عبارتی صریح درمی‌یافتند. اشاره‌های یاد شده بیش از آن است که بتوان در این جا فهرست کرد، اما من مایلم «حس» آن درسگفتارها را دریابید: دین، وجه نسبی نوعی آگاهی اخلاقی است که در آن حقیقت برای همه آدمیان یا برای همه سطوح تربیت حضور دارد، اما شناخت علمی نوع ویژه آگاهی اخلاقی

درباره حقیقت است و نه برای همه آدمیان، به راستی فقط چند تنی بارزحمت آن را به دوش می‌گیرند. معنای اصلی همان است، اما دقیقاً همانطور که هومر درباره چیزهای معینی گفته است که این چیزها دو نام دارند، یکی در زبان خدایان و دیگری در لسان ما آفریدگان فانی. به همین شیوه، هم چنین برای چنان معنایی دولسان موجود است: لسان احساس و لسان تصور [باز نموده ذهنی] و تفکری که در کاته گوری کرانمند و در انتزاع یک سویه نیروی فهم قرار دارد و لسان مفهوم به هم برافزوده (انضمامی)، شالوده شناخت علمی همان معنای بنیادی درونی، یعنی ایده‌ای است که درون آن قرار دارد و نیروی حیاتی چنان ایده‌ای که در روح در جنب و جوش است، دقیقاً همچنان که این نیز کمتر از آن حاوی دل و اندیشه کاملاً انتظام یافته است، روحی که از خواب بیدار گشته و بر آگاهی چشم دوخته است و معنایی کاملاً شکل گرفته است. تا زمانی که دین دارای اعتقاد، آموزه و اصول جزمی است، فلسفه می‌تواند به آن توجه کند و به آن شیوه و چنانکه باید، خود را با دین یگانه سازد. اما در این جا دگر بار (این نخستین هشدار به این واقعیت اشاره داشت که دین خود را به حوزه پارسایی در مقام احساسی که معنای آن بی‌رمق یا سترون شده باز پس کشیده است) - آری در این جا دگر بار این موضوع را نباید به شیوه درک نادرست و جداگانه‌ای طرح کرد که در آن گرایش جدید دینی به دام افتاده است. این گرایش، دین و فلسفه را مانند چیزهایی به نمایش می‌گذارد که یکدیگر را به طور متقابل دفع می‌کند یا به طور کلی چنان دور از یکدیگرند که در نتیجه فقط به ظاهر با هم پیوند می‌یابند. در عوض آن، از همه آنچه تا کنون بیان داشته‌ایم، چنین برمی‌آید که همان طور که ممکن است دینی بدون فلسفه موجود باشد، ناممکن است فلسفه بدون دین وجود داشته باشد زیرا فلسفه، دین را درون خود جای می‌دهد. (همان، صص. ۱۱ و ۱۲)

عبارت یاد شده به فیلسوفان امروز چه می‌گوید؟ آیا فلسفه این بخش از گنجینه خود را همچنان که ناچار است بخش‌های بسیار دیگر خود را ترک کند، رها کرده است؟ اما حتی اگر چنین باشد درباره منطقیان ما چه باید گفت؟ این بخش از نظریه شناسایی هگل همانا حوزه ویژه منطبق است، اما منطق به راستی شاخه ضروری فلسفه است؛ مگر فیلسوف می‌تواند بدون چنین ابزاری صوری به فلسفیدن ادامه دهد؟

سراسر پیشگفتار چاپ سوم منطق مختصر (۱۸۳۰) برداشت بعضی از مقامات مذهبی از فلسفه با آن گونه تصویر میان تهی و موهوم از فلسفه را به باد نکوهش

می‌گیرد، تصویری میان تهی و موهوم از فلسفه که برساخته جهل نسبت به فلسفه است و موجب کم‌قدر شدن موجودیت آن.

این جهل در برابر خود چیزی ندارد که به وسیله آن بتواند جهات خود را تعیین کند، از این رو در کلامی نامعین، تهی و بی‌معنا به طور کامل سرگردان می‌شود. من در جای دیگری وظیفه بی‌اجر و مزد و بی‌حاصل کشف برخی از این نمودهای تنیده شده از شهوت و جهل را در همه عربیانی آشکار آنها نشان داده‌ام. (همان، صص. ۱۸ و ۱۹)

هگل به تحقیق جدی‌تر درباره خدا و قضایای الوهی و خرد در مراتب پهناورتر تلاش عملی بر پایه تئولوژی و حتی «تجربه دینی» امیدوار بوده است، اما بیهوده، زیرا انگیزه از شخصیت‌ها برمی‌جهد و نه از تظاهر به پارسایی و نه از تظاهر به خردآزاد تا از این طریق «خود» موضوع و باز هم کمتر از آن تا آگاهی اخلاقی (وجدان) صعود کند. به طوری که اگر می‌بایست موضوع یاد شده را به بحث بگذارند می‌بایست وارد عرصه فلسفه شوند.^{۱۰} (همان، ص. ۱۹)

او پیشگفتار کتاب منطق مختصر را با یادداشت رضایت‌مندانه‌ای به پایان می‌رساند. فروش سریع چاپ دوم کتاب، مایه خشنودی او شد که دید «کاملاً» به دور از قیل و قال برخاسته از افراط‌طلبی و غرور، مشارکتی در عرصه فلسفه صورت پذیرفته است که بی‌سر و صدا تر است و ثمرات بیشتری به بار می‌آورد؛^{۱۱} و آرزو داشت که این مشارکت ادامه یابد.

هگل در همان عبارت‌های پیشگفتار کتاب یاد شده می‌گوید که فلسفه و دین هر دو، حقیقت را در معنای تاریخی کلمه در آماج خود دارند، زیرا هر دو می‌گویند که خدا و فقط خدا، حقیقت است و نیز همچنان با عرصه‌های کرانمند یعنی با طبیعت، با روح، با روابط خود با خدا به عنوان حقیقت خودشان سر و کار دارند. (همان، ص. ۲۴)

او سپس به این گفته مقدمه بر فلسفه حق - که بسیاری را مضطرب کرد زیرا مراد او را به راستی در نیافته بودند - اشاره می‌کند که آنچه خردمندان (= عقلانی) است، واقعی و آنچه واقعی است خردمندان است.

ما در این متن نیازی به بحث درباره دین نداریم زیرا آموزه‌های حکمران‌الوهی جهان این گزاره‌ها را به طور کاملاً (مشخص) بیان می‌کند، اما تا آن جا که با معنای فلسفی آنها سر و کار داریم، ناچاریم از پیش بینگاریم که خواننده آموزش کافی یافته است که بداند خدا نه واقعی بلکه واقعی‌ترین است و فقط تنها او اساساً واقعی است. اما هم چنین (با

توجه به سویه صوری قضایا) کاملاً به طور عام آنچه موجود است تا حدودی (نمود) و فقط تا حدودی (فعلیت) است. او توضیح می‌دهد که می‌بایست «واقعی (فعلیت) را از (ممکن بودن) از موجود بودن، از هست بودن و از دیگر تعینات، تشخیص داد».

در حوزه واژگان نظریه شناسایی، کار بسیار مهمی به عهده پژوهندگان آثار کانت و هگل هر دو وجود دارد. کافی نیست همراه با کانت بگوییم که واقعیت نهایی، ناشناختنی است. پیش انگاشتن خدایی که انسان درباره او هیچ چیز نمی‌تواند بداند چه هوده‌ای دارد؟ و هم چنین است پیش انگاشتن حقیقت واقعیت. یونانی برای هر دو واژه حقیقت و واقعیت، کلمه‌ای واحد داشت. کافی نیست ما نیز همین را بگوییم که خدا را نه می‌توان اثبات و نه می‌توان انکار کرد، و به این ترتیب هر دو وجه‌گزینش معتبر است. این ثنویت محض نه از لحاظ عقلانی دردی را درمان می‌کند و نه از لحاظ عاطفی، و اگر هگل در مشاهده خدا در مقام روحی که خود را در جهان طبیعت و آزادی خود - آگاهی جلوه‌گر می‌کند و هرگونه تجربه‌ای را یگانه می‌سازد، بر حق باشد؛ اگر زمینه لازم کل شناخت و عمل برای خرد اثبات‌پذیر باشد، پس برای القای این اطمینان به میلیون‌ها نفر که در تردید بسر می‌برند، راهی باید یافت. ما هنوز نیاز داریم بر ورطه‌ای که بین ایمان و شناخت، علم و دین، و عقل و وحی موجود است، پلی بزنیم. «جهش ایمانی» باکی‌یرکه‌گور باز هم ما را در برابر دو جهان جداگانه قرار می‌دهد. ترک کاوش در ساره کلیات به موافقت با نی‌چه، ناپذیرفتنی است. مشکل شناخت‌شناسانه‌ی دیگری موجود است که در کانت در قیاس با هگل، کمتر خود را نشان می‌دهد. زیرا نزد کانت، خدا مختصراً به عنوان «پستولای خرد ناب» در نظر گرفته شده است. وجود خدا اگر چه ضروری است، چیز دیگری می‌تواند جانشین او شود، بی‌آن‌که کل بنای اخلاقی فروریزد. این مساله در آثار هگل بدین گونه نیست. از آغاز تجلی تا پایان آن، خدا یا روح مطلق، تکامل می‌یابد و دایره‌سان به خود باز می‌گردد. اشخاص بسیاری مانند مارکس دشوار یافته‌اند تا این طی مراحل را پی‌گیرند یا بپذیرند ولی هگل این پویایی و دَوْرانی بودن «واقعیت یکتا»^۵ را قبول دارد. اگر امروز فیلسوفان هگلی نمی‌توانند از این ایده، یعنی خدا در کاوش حقیقت و معنا بهره ببرند، اگر قرار باشد نظریه شناسایی هگل شالوده پژوهش باشد، چه چیزی را جانشین آن ایده خواهند ساخت؟ اگر خدا را از نظریه شناسایی هگل بیرون بگذاریم، آیا این نظریه می‌تواند همچنان زنده بماند؟

من امیدوار بودم این نظریه را پیش نهم که خدای فیلسوفان و خدای ایمانیان می‌توانست یگانه شود و آن نیز به یاری کشف تشخیص و تعیین مفهوم عبرانی خدا به عنوان «آن کسی که هست» بدان سان که ریشه معنای نام مقدس تتراکراماتون^۶ یعنی نام چهار حرفی «یهوه» نشان می‌دهد و نیز کسی که به کار می‌پردازد تا نیکی و لطف را در تاریخ بشری نمایان سازد مانند موسی که ناچار شد تا بپرسد چه زمانی عظمت الهی بر او جلوه‌گر خواهد شد.^۷

کانت و هگل هر دو بر ایمان یهودی نظر دوختند، ولی کانت دریافت که به هیچ شیوه با معنایی، گسترش دادن داعیه این دین به علت بسته بودن ما، ماهیت ظاهری احکام آن و ناباوری به زندگانی پس از مرگ عملی نیست. کانت این مساله را در کتاب دین در محدود خرد ناب با دقتی بسیار بیان کرد، جایی که می‌نویسد:

ایمان یهودی، در شکل اصلی خود، مجموعه‌ای از احکام صرفاً ثابت و مقرر است که بر پایه آن سازمانی سیاسی بنا شده بود، زیرا هر اندازه که افزوده‌های اخلاقی در آن زمان و دوره‌های بعد به آن الحاق شد، به همان اندازه به هیچ شیوه یهود آنچنان تعلق نداشت.^۸ یهودیت اساساً در واقع دین به شمار نمی‌آید، بلکه مجموعه واحدی است از شماری مردم که چون به دودمان ویژه‌ای تعلق دارند، خود را بر پایه قوانین صرفاً سیاسی در دولتی مشترک‌المنافع، نه در سازمانی دینی شکل داده‌اند؛ خیر، یهودیت بر آن بود که فقط دولتی این جهانی باشد، بدان سان که اگر احیاناً به سبب شرایط ناسازگار از هم می‌پاشید، ایمانی سیاسی به عنوان بخش گوهری آن (با ظهور مسیح) در تاسیس مجدد آتی‌اش، بر جای می‌ماند. (ص. ۱۱۶)

کانت هم چنین نشان می‌دهد که دین جهانی مسیحیت که از یهودیت برآمد و کاملاً از آن جدا و متمایز بود، دینی است که به سبب گوهر درونی اخلاقی‌اش، بیش از ادیان دیگر با دین حقیقی، دمساز است. او اسلام را، که از همان دودمان یهودی می‌دانست، به سبب رویکرد جهانی آن و به رغم اینکه تفسیر یهودی کتاب مقدس را مردود شمرده است، با مسیحیت پیوند می‌دهد. کانت درباره ناباوری به زندگانی پس از مرگ می‌نویسد:

«از آن جا که هیچ دینی را نمی‌توان به تصور آورد که متضمن باور به زندگانی آینده نباشد، یهودیت حتی زمانی هم که در خلوص خود در نظر آورده شود، فاقد این باور به نظر می‌رسد و اساساً ایمانی دینی نیست». (همان، ص. ۱۱۷)

کانت حتی هنگامی که نشان می‌دهد چگونه اقوام دیگر خدایان فرودست

[ایزدان] را نیایش می‌بردند و مانند یهودیان به خدای یکتا باور نداشتند، اما در عین حال یکتاپرستی یهودیت را ناچیز می‌شمارد. او پس از گفت و گو درباره انحصارگری یهودیان که دشمنی بقیه جهانیان را نسبت به ایشان برانگیخت، می‌نویسد شایسته نیست که ما به این واقعیت زیاد بها دهیم که قوم یهودی خدا و فقط خدایی یکتا را در مقام فرمانروایی مطلق جهان که نمی‌توانست با هیچ تصویری دیده شدنی به نمایش درآید، برپا داشت، زیرا ما درمی‌یابیم که آموزه‌های دینی بسیاری از اقوام دیگر در همین جهت گسترش داشته است. این اقوام، منحصراً با حرمت نهادن به بعضی ایزدان قدرتمند که خود را مطیع آنها می‌دانستند خود را در مظان شرک قرار داده‌اند. زیرا خدایی که اطاعت محض می‌خواهد تا حکم براند که به جهت این اطاعت هیچ تمایلی به پرورش مطلقاً ضروری الخاق ندارد. به هر حال به راستی چنین خدایی باشنده‌ای اخلاقی نیست که ما به وجود او در این مفهوم برای یک دین، نیاز داریم.

این‌ها احساسات بسیار نیرومندی است و به نظر می‌رسد که چکیده دو هزاره ایمان و زندگانی عبرانیان را رقم می‌زند. اما درباره انبیا بزرگ قرن هشتم (پ.م) بنی اسرائیل که خواهان آن زندگانی اخلاقی بودند که با پرستش خدا در هیکل (معبد) برابری می‌کرد، چه باید گفت؟ ایشان در طلب دگرگونی قلوب و خلوص پرستش و شهادت به یکتایی خدا بودند. درباره این کلام منقول از ارمیای نبی چه باید گفت که «من احکام خود را در سویدای دل ایشان نقش می‌زنم و در دل ایشان می‌انگارم».

و درباره تمنای عاموس نبی برای دادگری نسبت به فقیران چه باید گفت، و این سخن او: «انصاف مثل آب، و عدالت مانند نهر دائمی جاری است.» (عاموس نبی ۵:۲۵)

که متضاد است با مراسم ساخته و پرداخته پرستش همراه با قربانی. و چه باید بگوییم درباره کلام هوشع نبی: «زیرا که رحمت را پسند کردم نه قربانی را و معرفت خدا را بیشتر از قربانی سوختنی. (هوشع نبی ۶:۶)

این عبارت‌ها مشتق است از خروار متن‌های مستند نبوی که خواهان احساس و عمل اصیل اخلاقی است. کانت می‌بایست همه این‌ها را شناخته باشد. پس چرا او فقط احکام ظاهری و به گفته خودش ایده‌های مستعار یونانی از «ادبیات حکیمانه» را

گزینه کرد؟

هگل نیز در آثار تتولوژیک آغازین خود نسبت به زمینه یهودی دین مسیح بسیار عیبجو بود، اما بر خلاف کانت به آن کینه‌ای نمی‌ورزید. او در کتاب فلسفه دین، بالیدن فهم آدمی درباره خداوند را در تمامی فرهنگ‌ها و دین‌های متفاوت - که در آن‌ها نگرشهایی می‌بینیم برگرفته شده از همه آنها-، پی‌جویی می‌کند. بینش‌هایی که به رغم هگل در مسیحیت که او آن را «دین مطلق» می‌نامید، به اوج می‌رسد. کتاب فلسفه تاریخ او نیز مقصود الهی یعنی «مارش خدا در زمین» را دنبال می‌کند. خواننده در این کتاب اشاره‌هایی می‌یابد که در سراسر آن پراکنده شده است، اشاره‌هایی به خدا که نزد هگل هم جان مایه فلسفه است و هم جان مایه تتولوژی.

کانت و هگل از «براهین» وجود خدا، برای برهان «وجود شناسانه» حرمت قایل‌اند، اما بر نقص منطقی آن نیز انگشت می‌نهند. زمانی که سن آنسلم - اسقف اعظم کانتربوری در قرن یازدهم میلادی - با مساله وجود خدا دست و پنجه نرم می‌کرد و برای یافتن «برهانی» می‌جنگید، نه به برهانی در معنای ریاضی بلکه به نحوه استدلالی می‌اندیشید که فکر آدمی را خشنود سازد. کانت این برهان را برهان دکارتی نامید، چون دکارت همه کمالات حقیقی را در خدا خلاصه کرد تا نشان بدهد که وجود خدا به خودی خود مبرهن است. برهان: «وجودی که بزرگتر از آن را به تصور نتوان آورد»، ساخته استدلال سن آنسلم است. کانت خود را با کسانی پیوند داد که نشان داده بودند که چنین چیزی ناممکن است زیرا وجود (هستی)، محمول نیست. بنابراین بر پایه تعریف که حاوی یگانه ساختن دلخواهی محمول‌های مختلف است، به منظور این که مفهومی از ممکن‌الوجود بسازیم، هستی آن چیز در نتیجه وجود خدا را هرگز نمی‌توان نتیجه گرفت. (یک پایه ممکن برای اثبات وجود خدا، صص. ۲۲۵ و ۲۲۷)

استنتاج وجود خدا از امکان درونی همه اشیا موجود که باید این اشیا به عنوان نتایج او تشخیص داده شوند، استدلال دیگر و ثمربخش تری است.

در بین استدلال‌های جهان‌شناسی، کهن‌ترین و پذیرفته شده‌ترین آنها، استدلال از وجود پدیده‌ها در طول سلسله‌ای از علل است که به علتی بدون علت می‌رسد. کانت بر آن است که این استدلال نمی‌تواند ایقان و دقت ریاضی به دست دهد:

همیشه ممکن خواهد بود از آنچه حواس ما فراهم می‌آورد وجود آفریننده بزرگ نادریافتنی این کلیت را استنتاج کنیم اما نه وجود کامل‌ترین همه باشندگان ممکن را؛ این شاید محتمل‌ترین چیز در جهان است

که حاکی از وجود یک آفریننده یکتای ازلی است، با این همه این استنتاج فاقد جزئیاتی خواهد بود که بی‌پروا ترین شکاکی‌گری را ابطال کند. یعنی ما نمی‌توانیم اعراض بیشتر و بزرگتری در علت استنتاج کنیم از آنچه ما برای فهم درجه و ایجاد معلول‌های آن‌ها ضروری می‌دانیم. (همان، ص. ۲۳۳)

کانت بر آن است که به رغم نقایص استدلال جهان‌شناسی، این استدلال برای ابلاغ به مردم مزایای بیشتری دارد زیرا فهم آن آسان‌تر است و برای «فهم عام» جاذبه بیشتری دارد و هم چنین سنت نیز پشتیبان آن است. کانت در پایان کتاب یاد شده می‌نویسد:

به شرط این که بیش از اندازه مجیز خود را نگوییم، برهان وجود شناسانه پیشنهادی ما ظاهراً می‌باید تنها برهانی باشد که می‌تواند نیاز شدیدی را که ما به اثبات وجود خدا داریم برآورد. باری در پاسخ این پرسش که از این دو برهان کدام یک به طور کلی بهتر است، تا آن جا که سر و کار ما با دقت و کمال منطقی است، می‌توان گفت: برهان وجود شناسانه. اما اگر ادراک مفهوم عام و حقیقی سرزندگی تاثیر و مزیت آن و جذابیتش برای دواعی اخلاقی طبیعت بشری لازم باشد، برهان جهان شناسانه مرجح خواهد بود و این برهان بی‌گمان برای سرزندگی نوع انسان با عواطف والا که باعث و بانی کردار نیک است و در همان زمان فهم عام را متقاعد می‌سازد، اهمیت بیشتری دارد تا این که آن را با قیاس‌های به دقت سنجیده‌ای که به مدد آنها اندیشه‌ورزی مهذب‌تر اقتاع می‌شود، آموزش دهیم؛ اگر کسی برهان مشهور جهان شناسانه را صادقانه پیش ببرد، قادر نخواهد بود که برتری کارایی عام آن را انکار کند. (همان، ص. ۲۳۵)

کانت بحث خود را با بیان نادرستی همه براهین وجود خدا و با این همه نیاز بشری به متقاعد شدن درباره وجود او، به پایان می‌رساند. هگل، کانت را به دلیل تشخیص امکان درونی چنان برهانی می‌ستاید؛ آن جا که کانت گفته است:

چرا که نکته عمده این تلاش (برای اثبات وجود خدا) امکان وجود یک برهان است، امکان درونی ذات اشیا دقیقاً این است که نفی آن، کل تفکر را از میان برمی‌دارد، این است مقوم خصلت یکتای هستی ذات همه باشندگان. این برهان را در همین نقطه جستجو کنید. (همان، صص. ۲۳۷، ۲۳۹)

هگل در منطق مختصر (ص. ۱۷۷) می‌گوید: شناختن حقیقی خدا با این شناخت ما آغاز می‌شود که «اشیا در وجود بی‌واسطه (مستقل) خود، حقیقتی ندارند.» او در این جا به کسانی پاسخ می‌گوید که از خدا در مقام «برترین ذات» سخن می‌گفتند. این بدان معناست که درباره خدا به عنوان باشنده‌ای در بین باشندگان دیگر ببیندیشیم. خدا ذات همه اشیاست [نه برترین ذات]. براهین سنتی همه درباره خدا به عنوان وجود ناممزوج با جهان می‌اندیشند. هگل را متهم کرده‌اند که وحدت وجودی است، اما اگر این طور

باشد این وحدت وجود از آن قسم عادی سنگ را بردار و در آن جا مرا خواهی یافت، نیست بلکه وجودی است که از درون خود به طبیعت و بعد به سوی روح پیش می‌رود و به خود باز می‌گردد.

هگل می‌اندیشد بخشی از این مشکل همانا نتیجه محدودیتی است که ما به سبب باشندگان دیگر را چنان محصور می‌کنیم تا تمایز بنیادی بین خدا و جهان را حفظ کنیم. هگل فرد انسانی را همچون باشنده‌ای کرانمند (محدود) تصور نمی‌کند، زیرا خود اندیشه کرانمند نیست. او گمان می‌برد که ایمان یهودی و مسلمان، انتزاعی باقی مانده، به این علت که تصور ایشان از خدا، تصور توانایی و قدرتی است که در نام خداوندگار مُمَثَل می‌شود. در مسیحیت است که خدا در طبیعت و در روح به میانجی «تجسد» نمایان می‌گردد. در خصوص نظریه شناسایی هگل درباره مفهوم خدا، بسیار سخن گفته‌اند زیرا او وجودشناسی و شناخت‌شناسی را یکی و یکسان می‌دانست.

اکنون به مسأله آزادی توجه کنیم. در یکی از گردهمایی‌های ما که در آن موضوع ایمان به بحث گذاشته شد، من به این واقعیت اشاره کردم که از خدا نامی به میان نیامده است. سخنران پاسخ داد: اما من درباره آزادی سخن گفتم، مگر نه؟

من فقط زمانی که کتاب دین در محدوده خردناب را خواندم، قوت این پاسخ را به طور کامل فهمیدم. در بخش نخست کتاب ناچار بودم عنوان آن را واریسی کنم تا دریابم که آن را بد تعبیر کرده بودم یا نه؟ اطمینان داشتم عنوان کتاب را این طور باید خواند: اخلاق بیرون از حدود دین. بخش دوم کتاب کاملاً روشن ساخت که نیازی ندارم زیادنگران این مسأله باشم چون کانت برای نشان دادن این که دین و اخلاق یکی است همه گونه استدلال را به میدان آورده بود. در آن جا که جهان آزادی در تضاد با جهان ضرورت (طبیعت) قرار می‌گیرد و خرد عملی خود را بیان می‌دارد، کانت نمی‌توانست در رعایت قانون اخلاقی به هیچ فعالیتی والاتر از انجام وظیفه بیندیشد.

به تأکید بر مفهوم آزادی توجه کنید. گزاره‌ها به منظور این که به راستی عملی باشند بایست به وسیله اصول عملی یا قوانین آزادی متعین شوند و نه به وسیله اصول نظری یا قوانین طبیعت. اراده باید آزاد یعنی مستقل از موضوع (اوبژه‌ها)ی طبیعی باشد تا بتواند گزاره‌های عملی بسازد. کانت در کتاب نقد نیروی حکم می‌گوید «فقط آن گزاره‌های عملی که به آزادی قانون می‌دهد، اساساً در محتوا متفاوت از گزاره‌های نظری است».

این قانون، قانون الهی بود زیرا زمینه آزادی در سپهری فرامحسوس قرار داشت که در آن هیچ چیزی را نمی‌توان تفحص کرد. ایمان عادی را باید مانند موضوعی عرفانی یا قدسی به شمار آورد. نزد کانت قانون اخلاقی مقدسی بود و خدا به منظور آن که آن را تقدس بخشد، لازم بود. این که درباره ماهیت او چیزی نمی‌توان دانست، اهمیتی نداشت، بر عکس، ممکن بود قضایا را بغرنج سازد زیرا فقط خرد بشری در برابر هر چیزی که در حوزه اخلاق روی می‌دهد، مسئول است. هیچ عمل الوهی را که خرد بشری نمی‌تواند توضیح دهد، تصدیق نباید کرد.

آنچه او درباره خدا و قانون اخلاقی، پس از سخن گفتن درباره جاویدانی روح به عنوان چیزی که برای عمل کامل به قانون اخلاقی ضروری است، بیان می‌دارد، در همین جاست. گابریل رابل در کتاب کانت، بخش پنجم فصل دوم کتاب نقد خرد عملی را به زیبایی خلاصه می‌کند. (صص. ۲۲۰ تا ۲۲۹)

همان رشته تفکر ما را به مسلم دانستن وجود خدا راهنمایی می‌کند. ما می‌انگاریم که برترین نیک را تنها در صورتی به دست می‌توان آورد که وجود اخلاقی مجهز به خرد و اراده در جهان موجود باشد. این وجود را ما خدا می‌نامیم و آن را در مقام ضرورت اخلاقی برای فرض وجود خدا می‌شناسیم. البته این فقط ضرورتی درونی است، [چرا که] برای انگاشتن وجود هر چیزی هیچ الزام عینی، نمی‌تواند وجود داشته باشد، و این مساله به این معنا نیز نیست که الزام‌ها همه از سوی خدا می‌آید، ما تاکید کردیم که الزام وظیفه به تمامی بر پایه استقلال اراده خردمندانه قرار دارد. ما فقط وجود خدا را مسلم می‌گیریم تا جدا از شکل توخالی قانون یعنی تفوق برترین نیک، هدفی مشخص به اراده بدهیم. (همان، ص. ۲۰۳)

چه کفر گویی آشکاری! شاید در این داستان که کانت هرگز در کلیسایی دیده نشده بود، حقیقتی موجود باشد. گفته‌اند زمانی که او حرکت دسته‌ای از دانشجویان را در یکی از مراسم مذهبی به سوی کلیسا رهبری کرد کسی او را در داخل کلیسا ندید.

این فقط خدا نبود که کانت به شیوه «سودآیینی» به کار زد. او با کلیسا نیز به همین شیوه معامله کرد. کانت تمایز شدیدی بین ایمان و دین قایل شد. خرد عملی دریافته بود که امر انسانی عضوی است از اعضا «ملکوت اخلاقی» خدا و این کلیسای نامریی بود. کلیسای دیده شدنی از اشخاصی تشکیل می‌شد که ایمان گوناگون داشتند. کانت به طور عمده مجامع اولیه مسیحی را در مرکز توجه خود قرار داد. تنها هدف افراد این

مجامع این بود که اعضای خود را طوری آموزش دهند که به این دین اخلاقی جهانی که نه کشیشی داشت و نه بنیانی، تعلق یابند. جایی که «ملکوت دینی اخلاقی» کانت منحصرأ بر پایه خرد آدمی بنیاد می‌شد، ایمان‌ها، متون مقدس داشتند که آموزش بخش‌هایی از این متون با دین طبیعی آمیختگی یافت در حالی که بخش‌های دیگر آن‌ها، تاریخی بود. این عنصر تاریخی همراه با بخش‌های عقیدتی بود که مسولیت همه سنگدلی‌ها و کردارهای غیر انسانی در میان باورمندان را به عهده داشت. قرار بود این ایمان‌ها در راستای دین خرد، تفسیر گسترده‌تری از چنان متن‌هایی به دست دهند و به این ترتیب از دشمنی‌ها بکاهند. کانت می‌اندیشید که مسیحیت عصر او بهترین ایام خود را می‌گذراند. تاریخ کلیسا نیست جز سیاهه اعمالی که بی حرمتی آشکار نسبت به دین اخلاقی است. به این جمله خشماگین کتاب دین در محدوده خرد ناب گوش کنید:

زیرا که تاریخ می‌گوید چگونه تعصب رازورانه در زندگی زاهدان و راهبان و بزرگداشت تقدس عزوبت، توده‌های عظیم مردم را در این جهان پاره ساخت، چگونه معجزه‌هایی ادعایی همراه با همه این‌ها، مردم را با زنجیره‌های سنگین زیر بار خرافه‌ای کور کننده پامال کرد، چگونه بانگ هراس‌آور راست کیشی همراه با پایگانی که خود را بر آزادگان تحمیل می‌کرد، از دهان شارحان نص‌گرای گستاخ و به اصطلاح «خُبره» برخاست و جهان مسیحی را درباره عقاید مسلکی در زمینه موضوع‌های ایمانی (که به طور مطلق بدون یاری خواستن از خرد ناب که تنها مفسر آنهاست، به هیچ‌گونه توافق همگانی نمی‌توان رسید) به گروه‌های پرخاشگر بخش کرد، چگونه در خاور، جایی که دولت بیهوده در احکام دینی کشیشان و سلطه کشیشی مداخله کرد، به جای این که آن‌ها را در داخل محدوده تنگ مقام آموزشکار نگاهدارد (که از آن محدوده‌ها آنها همیشه مایلند بر مسند حکمرانی تکیه زند)، من می‌گویم چگونه این دولت سرانجام کاملاً از روی ناگزیر طعمه دشمنان خارجی شد که در نهایت به ایمان فراگیرش پایان دادند، چگونه در باختر، جایی که ایمان تاج و تخت خود را مستقل از قدرت دنیوی برپا داشته بود، نظم مدنی همراه با علوم (که حافظ آن است) به ورطه هرج و مرج افکنده شد و با شیوه خود ساخته نیابت از خدا ناتوان گردید و سهم دنیوی مسیحی مقهور بربرها شد و درست همانند گیاهان و جانوران به علت نوعی بیماری به بستر مرگ افتاد و برای یکسره کردن زوال خود، حشرات مخرب را به سوی خود کشید. چگونه در باختر سرکردگان روحانی با عصای جادویی تکفیر تهدید کننده خود بر مسند حکمرانی نشستند و شاهان را همچون کودکان به زیر فرمان آوردند و آنها را به جنگ‌های خارجی ویرانگر در بخش دیگر جهان (جنگ‌های صلیبی)، اغوا کردند. شاهان را به جنگ با یکدیگر در انداختند، رعایا را ناچار ساختند در برابر حکمرانان خود سر عصبان بردارند و نسبت به

همقطاران دگر اندیش خود در آن به اصطلاح حوزه فرمانروایی عام مسیحیت، کینه سفاکانه بورزند، چگونه ریشه ناسازگاری که امروز هم فقط به یاری مصالح سیاسی از بروز شدید آن جلوگیری می‌شود، در اصل بنیادی ایمان کلیسایی که خودکامانه حکم می‌راند، نهفته مانده است و هنوز ما را، از رویدادهایی به هراس می‌افکند که نسبت به آنها این تاریخ جهان مسیحیت، زمانی که چون پرده نقاشی با یک نظر نگریسته شود، این فریاد لوکرسیوس را به طور کامل موجه می‌سازد:

Tantum religio potius suadere malorum

چنین زشتکاری‌هایی تنها از دست مذهب برمی‌آید.

(جهان حاکمیت مسیحی اگر هم بر پایه ایمانی تاریخی بنا می‌شد به راستی جز به همین جا نمی‌رسید.)، آیا هنوز این واقعیت به روشنی از آن بنیاد نمی‌درخشد که نخستین هدف مسیحیت چیزی نبود جز عرضه ایمان پاک دینی که هیچ ستیزه عقاید نمی‌تواند بر آن حاکم شود در حالی که آن فتنه‌ها که نژاد انسانی را از هم گسست و هنوز هم آن را در نزاع با یکدیگر قرار می‌دهد، فقط از این واقعیت سربرمی‌زند که به دلیل تمایل شریانه طبیعت آدمی چیزی ذر آغاز وجود داشت که صرفاً در خدمت عرضه‌داشت ایمان پاک دینی بود که به سود ایمانی جدید بر ملتی پیروز شد که به باور کهن تاریخی به میانجی تعصب‌های خود آن باور خوگرفته بودند و در پی آن، شالوده دین دنیوی جهان شمولی را ریخت؟ (همان، صص. ۱۲۱، ۱۲۲)

شگفتا جمله‌ای به درازای یک بند! خشمی ادیبانه که به شخصی همچون کارل مارکس می‌زیبد. من همیشه فکر می‌کردم که مارکس به رغم وام خود به هگل، شاگرد کانت بوده است. با این همه کانت تعجب کرد که پادشاه پروس نامه‌ای خصوصی به او بنویسد و او را متهم کند «در کتاب تازه خود دین در داخل محدوده خرد ناب، فلسفه‌اش را برای تحریف و خوار کردن برخی آموزه‌های اساسی کتاب مقدس و مسیحیت به کار برده است» به سرزنشی که پادشاه به استاد فلسفه هفتاد ساله می‌کند، گوش کنید:

ما از شما چشم‌داشت کارهای بهتری داشتیم چرا که شما خود باید تشخیص دهید چگونه بدون شناخت مسئولیت نسبت به وظیفه خود به عنوان معلم جوانان و در برابر نیات بلندآوازه شاهانه ما رفتار کردید. ما بی‌درنگ از شما می‌خواهیم که با آگاهی تمام از در اعتذار درآیید و برای این که مورد بی‌مهری شاهانه ما واقع نشوید انتظار داریم در آینده بر حسب وظیفه خود، نام‌آوری و استعدادتان را چنان به کار برید که نیات پدرا نه ما بیش و بیشتر برآورده شود. در صورتی که از این وظیفه‌ها غفلت کنید و به نافرمانی ادامه دهید، باید بی‌درنگ در انتظار نتایج ناگوار آن باشید.

مراحم بزرگوارانه ما همچنان شامل حال شما خواهد بود.

برلین، یکم اکتبر ۱۷۹۴.

فرمان ویژه ملوکانه به: ارجمندترین و فاضل‌ترین استاد دانشگاه و کانت محبوب و وفادار ما، کونیکسبرگ پروس. (همان کتاب، صص. ۳۲۸ و ۳۲۹)

کانت نامه‌ای خاضعانه نوشت و از جمله یادآور شد که مطلبی در مخالفت با متون مقدس و آموزه‌های کلیسا نوشته است، کتاب او برای مطالعه دانش پژوهان بوده است نه برای عامه مردم و از این به بعد از هرگونه تدریس یا نوشتن درباره دین طبیعی یا دین وحیانی خودداری خواهد کرد. درباره این نامه، یادداشت طرفه‌ای را در اوراق چاپ نشده‌اش یافتند که می‌گوید:

بازپس گرفتن افکار و عقاید درونی، شیرانه است و از هیچ کس نباید خواسته شود، اما خاموش ماندن درباره چنین قضیه‌ای وظیفه رعیت امپراطور است و زمانی که هر آنچه شخص بر زبان می‌آورد باید راست باشد، وظیفه او نیست که در حضور همگان اعلام دارد که آن سخنان به تمامی راست است.^۹ من نه کلمه‌ای به رساله خود درباره دین افزودم نه کلمه‌ای از آن کاستم. من نمی‌توانستم ناشر خود را که مالکیت کتاب متعلق به اوست، از چاپ و نشر دیگری از آن بازدارم. به یقین کتاب دین در محدوده خرد ناب، دین سازمان یافته را که کانت ایمان می‌نامد، از بیخ و بُن می‌اندازد. حتی کودک دبستانی می‌تواند این کتاب را بخواند و بفهمد. مطالعه آن همچون مطالعه فلسفه [دشوار] نیست، مجادله‌ای است هیجان‌انگیز بر ضد نهادهایی که روح آدمی را منکوب می‌کند و مانند حمله عیسی است بر مقامات مذهبی روزگارش و دقیقاً با همان دلایل، زیرا این مسیح بود که همه آن چیزها را از میان برداشت که مردم را از فهم این موضوع باز می‌دارد که تنها عمل ضروری، عشق به خدا و دوست داشتن هموعان است. برای کانت لازم بود همه آن چیزهایی را که سد راه وظیفه انسان در فرمانبرداری از آن قانون اخلاقی که موجب روشنی فکر فرد و پیشرفت عام آدمی است، در هم بشکنند.

کانت به تکرار گفته بود که عبادت، تشریفاتی است دروغین، یعنی خرافه‌بی است که هر اندازه پُرکبکبه و دبدبه نیز باشد از مراسمی که مردم بدوی بر پا می‌داشتند، بهتر نیست. بلندپایگان و دیگر صاحب منصبان کلیسا، عبادت را به منظور کسب قدرت و منفعت شخصی برپای می‌داشتند، (کانت کلیسای پروتستان و کلیسای کاتولیک را به یک چوب می‌راند) هر چند بیشترین خشم او رو به سوی کاتولیسیسم دارد. ادعا نامه او بر ضد چنان عبادتی بود که اصل آن، پرستش‌گران را به خدای نزدیک‌تر می‌کرد. او

می‌اندیشید که قُرب به خدا فقط از راه زیستن اخلاقی امکان‌پذیر است. او هرگونه کردار ظاهری از آن قسم را بُت پرستی می‌نامید. گر چه فقط نیت اخلاقی عبادت‌کنندگان مانع از این بود که او بر کردارهای ظاهری آن چنانی بر حسب جادوگری بزند:

تاثیر فوق طبیعی که هر شخصی القا می‌کند، تاثیری است که امکان آن بر حسب تصور او بر پایه این فرض نهاد شده که وی بر خدا اثر می‌گذارد و او را همچون ابزاری برای فراهم آوردن نتیجه‌ای دنیوی بکار می‌برد، نتیجه‌ای که توانایی‌های او، آری حتی بصیرت او در آن، اعم از این که این نتیجه سبب خشنودی خدا باشد یا نباشد، به خودی خود سودی ندارد اما این مساله حتی در تصورش از آن، متضمن فعلی است عبث. (همان، صص. ۱۶۵ و ۱۶۶)

کانت سپس می‌نویسد:

روحانیت کلیسا از این رو ساختمان کلیسایی است که تا اندازه‌ای بُت پرستی بر آن تسلط دارد و این وضعیت همیشه در هر مکان دیده شده است. در عوض اصول اخلاقی، فرامین مقرر، قواعد ایمان و آیین‌ها، پایه و اصول کلیسا را می‌سازند. (همان، صص. ۱۶۷ و ۱۶۸)

زمانی که هگل به روش تکمیلی درباره کشیشان و وظیفه ضروری ایشان در زندگانی کلیسا، بر ضد مخالفان نفوذ روحانیان سخن می‌گفت، من فکر می‌کردم که او به مارکس، پیش از این که مارکس مطلبی نوشته باشد، پاسخ گفته بود. اینکه در می‌یابیم که این کانت است که هگل به او پاسخ می‌دهد. کانت با همین لحن ضد کشیشی ادامه سخن می‌دهد: اینک به راستی انواع گوناگون کلیسا وجود دارد که در آن بُت پرستی چنان متنوع و افزارواره است که نزدیک است به تقریب کل اخلاق و به این ترتیب هم چنین کل دین را از میدان بدر کند و بر آن شود که جای آن را بگیرد. چنین بت پرستی به پاگانیسم [شُرک] بسیار نزدیک می‌شود اما در این جا مساله بیش و کمی زیاد مطرح نیست، یعنی جایی که شایستگی یا ناشایستگی بر ماهیت اصلی قرار می‌گیرد که بسیار اجباری است. زمانی که این اصل احترام آزادانه را الزام نمی‌کند، احترامی از آن دست که نخست و پیش از هر چیز باید برای قانون اخلاقی قایل بود، بلکه گردن نهادن به ادراکات حسی همچون عبادت اجباری تکلیف می‌شود، آن گاه عبادت‌های تحمیلی هم هر قدر اندک باشند تا آن جا که به عنوان لزوم بی قید و شرط نهاده می‌شوند، ایمان همانا ایمانی بت پرستانه است که به وسیله آن بر خلاق حکم می‌رانند و با خوش خدمتی به کلیسا (نه به دین) آزادی اخلاقی ایشان را چپاول می‌کنند. ساختار این

پایگاه‌ها می‌تواند سلطنتی، اشرافی یا دموکراتیک باشد، و این البته فقط مساله سازمان است. ماهیت چنین سازمانی در همه این شکل‌ها، مستبدانه است و همیشه نیز مستبدانه باقی خواهد ماند. هر جا که احکام مسلکی جایی در بین قوانین آن سازمان بیابد، کشیشی حاکم می‌شود که باور دارد چنین سازمانی می‌تواند خرد و حتی در پایان کار آموزش متون مقدس را کنار بگذارد زیرا همان قدرت و اعتباری را داراست که در اختیار کسانی است که مجازند به تنهایی نگرهبان و مفسر اراده قانون‌گذاری دیده نشدنی باشند و بدون رقیب فرایض اعتقادی را اداره کنند و به این ترتیب چنین قدرتی به ایشان داده شده است و نیازی به مجاب کردن دیگران ندارند بلکه لازم است فقط فرمان دهند. اما در این جا جدا از کشیشان آنچه باقی می‌ماند، عامه مردم‌اند (حتی رئیس دولت سیاسی از این قاعده مستثنی نیست)، در پایان کلیسا دقیقاً به زور بلکه به مدد نفوذ بر قلوب انسان‌ها حکم می‌راند و افزوده بر این به یاری وعده گیج‌کننده مزایایی که به فرض دولت می‌تواند از اطاعتی بی‌قید و شرط به دست آورد که این انضباط روحی، تفکر مردم را به آن خوگر کرده است. به این ترتیب عادت ربا و سالوس، که بی‌آن که به چشم آید در زیر مشغول تخریب است، و درستی و وظیفه‌شناسی رعایا، آنها را در تظاهر به خدمت حتی در وظایف مدنی حیل‌گرمی سازد و مانند همه اصولی که به طور مغلوط پذیرفته شده، دقیقاً خلاف آنچه را که مورد نظر بوده است، به بار می‌آورد.

سخنان سختی است اما متأسفانه درباره تفکر کشیشی مصداق دارد. همچون کسی که به نیمه راه این دو قطب یعنی ایمان مسیحی و جامعه کلیسای رسمی انگلستان می‌رسد، جایی که در این یکی آزادی اندیشه بسیار ارزشمند شمرده می‌شد و به صورت مشخصه اساسی این کلیسا درآمده بود. من می‌توانم تصدیق کنم خرده‌گیری‌های کانت واقعیت دارد و اگر شخص ناچار شود مدام با آنها درافتد تن به قمار خطرناکی داده است. کانت (آن طور که پادشاه می‌اندیشید) باور شخصی خود را بیان نمی‌کند بلکه درست تیشه به ریشه خود این نظام مذهبی می‌زند. او بر خلاف مسیح چنان اعمالی را به جهالت در این معنا «پدر» آنها را بیامرزد زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند، نسبت نمی‌دهد پس این کلام او پژواکی محکوم‌کننده دارد. دولت و کلیسا ناچار بودند انتقادهای او را همچون برهم زدن آرامش مملکت تعبیر کنند. خود او در تفکر درباره اهمیت حیاتی نیاز به کلیسا به تاکید بر اخلاق و نه بر رعایت شعایر مذهبی

برای همه مردم، اشاره می‌کند: منصفانه است، خردمندانه است فرض کنیم که تنها فقط «حکیمان در جسم» یعنی درس خوانندگان و فاضلان برای درک سعادت حقیقی خود به این روشن اندیشی دعوت نشوند بلکه تمامی نژاد بشری باید پذیرای این ایمان باشند. «بله‌ان جهان» هم چنین حتی نادان‌ترین و محدود فکرت‌ترین آدم‌ها باید بر چنان آموزش و اعتقاد قلبی حق دعوی داشته باشند.

دین خردمندانه خود قادر به شناختن همه آن چیزهایی است که برای کاملاً اخلاقی زیستن، ضروری است و فقط زمانی که ایمان تاریخی بر ضد این زمینه دست به کار می‌شود، می‌تواند این دین اخلاقی عام را والایی بخشد چرا که چنان ایمانی بدون هیچ گونه ترس از تهدید به سوی آن روی می‌آورد. کانت این بخش را با تشخیص نیاز به پیوست تکمیلی آموزه خدای‌گونه بودن و آموزه فضیلت پایان می‌دهد اما اگر ما ناچار باشیم دست به‌گزینش بزینم خدای‌گونه باید وسیله‌ای برای رسیدن به فضیلت باشد و نه جز آن، زیرا تصور خدایی که دیه گناه نوع بشر را دریافت می‌دارد، انسان را بدون نیاز به تلاش اخلاقی رها می‌کند. هر انسانی برای تکامل اخلاقی استعداد درونی دارد و از این رو باید آن را همچون هدف خود بنگرد. البته خدا در این عرصه حضور دارد تا آن را کمال بخشد اما خود او در این ماجرا هیچ دخالتی ندارد.

کانت با روان کردن سیل تحقیر به سوی دو شعیره مقدس غسل تعمید و عشا ربانی که موهبت عیسی خداوندگار به مردم است به سخن خود پایان می‌دهد. او می‌گوید هیچ یک از این شعایر نه مقدس است نه تقدس پرور. مفهوم غسل تعمید به عنوان آیین پاگشایی (تشریف) به دایره تقدس و رسیدن به آن «وهم» است و آشکارا «خویشاوندی خود را با خرافه‌ای کافرانه تر نشان می‌دهد». مفهوم «آیین عشا ربانی» به عنوان سرمشقی از آنچه بنیان‌گذار مسیحیت انجام داد و هم چنین در تجلیل خاطره او به سبب جنبه اشتراک جمعی اش خود را فریبنده ساخت، ولی هدف آن «احیا و دوام و گسترش» کلیسا نبود. کانت می‌اندیشد که این وهمی است که آیین عشا ربانی را موهبتی بدانیم که تقدسی بوجود می‌آورد. این یکی از راه‌هایی است که با آن کشیش بر مردم سلطه می‌یابد:

به این ترتیب به طور کلی روحانیت مسیحی همانا سلطه کشیشان بر قلوب آدمیان است که ایشان به زور به خود بستن اعتباری که وابسته تملک انحصاری وسایل بخشایش الهی است، غضب کردند. (همان، ص. ۱۸۸)

کانت به عنوان رها کردن تیر خلاص به صورت «واپسین کلام» - که بعدها فویرباخ به آن تاسی کرد - می‌گوید: «انسان صفات خود و از جمله خطاهای خود [فویرباخ البته از این یکی حرفی نمی‌زند] را به خدا می‌بندد.»

هگل البته به یقین در مساوی دانستن دین و اخلاق، با کانت موافق نیست. او در آثار تئولوژیکی آغازین خود از تئولوژی (الاهیات) انتقاد می‌کرد اما همچنان که ایده‌های فلسفی اش گسترش می‌یافت، اهمیت دین را دریافت و همان‌طور که نشان داده‌ایم، وقت زیادی صرف آن کرد. او درباره اخلاق در سطوح فردی و خانوادگی و سپس در زمینه دانش اخلاق در «فلسفه حق» به بحث می‌پردازد، جایی که عناصر چند نمایی طبیعت، انسان و خدا و برای شکل دادن شخصیت انسانی و جامعه بشری به هم می‌پیوندد. در سپهر دانش اخلاق دولت یا (جامعه سازمان یافته) است که انسان برترین آرمان خود را می‌یابد اما این دولت با دولت‌شهر یونانی، که مردن در راه شهر بزرگترین فضیلت بود، یکی و یکسان نیست. هنر، دین و فلسفه از این واقعیت فراتر می‌رود. هگل بر آزادی خود آگاهی تاکید زیاد دارد اما مراد از این تاکید این نیست که «خودی» انسان را زمینه کل واقعیت قرار دهد. تاکید بسیار زیاد کانت بر اراده انسانی و بیان آن در عرصه وظیفه‌اش برای اطاعت از قانون اخلاقی که از اصول خرد عملی سرچشمه می‌گیرد به طور مناسب‌تری در مردم‌شناسی و روان‌شناسی عقلانی هگل به بحث گذاشته خواهد شد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی نوشت‌ها:

1. Harold E Crichlow, «Kant & Hegel: Their Religious Philosophies Compared» in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britan*. London?

۲. در اصل عبارت: *Promethean Strain* به کار رفته که اشاره‌ای است به اسطوره عصیان پرومته در برابر زئوس خداستیزی نیز می‌توان گفت.

۳. واژگان Category را به غلط «مقوله» ترجمه می‌کنند. در فرهنگ‌های معمولی، رسته و طبقه معنی شده است. کانت این واژگان را به معنای مفهوم ناب نیروی فهم به کار می‌برد و می‌نویسد: «کاته‌گوری‌ها یا مفاهیم ناب نیروی فهم که به طور مستقل از تجربه حسی به موضوعات نگرش به طور کلی، ربط می‌یابند، درست مساوی شمار کارهای منطقی است که پیش از این در صورت قضاوت‌های ممکن (کمیت، کیفیت، نسبت و

وجه قضاوت) دیده شد. ما نیز مانند ارسطو این مفهوم‌ها را کاتگوری می‌نامیم و نظر ما هر چند با نظر او یکی است ولی در عمل بسی متفاوت است.^۴

واژه *Kategoria* در زبان یونانی یعنی چگونگی نسبت دادن به یک چیز. از معانی دیگر آن این‌هاست: اسناد، محمول، اسناد دادن، مُسند یا محمول قرار دادن. طبقه‌بندی کلی که محمول منطقی یا آنچه محمول قرار می‌گیرد به آن متعلق است.

۴. *Postulatus* در فرهنگ‌های معمولی به معنای شرط اصلی، اصل مسلّم، مسلم فرض کردن آمده است. پستولا (*Postulatus*) انگاره‌ای که همچون پیش فرضی بنیادی با مقدمات استدلالی ویژه پیش نهاده می‌شود.

5. *Ens Realissimum*.

6. *Tetragrammaton*.

۷. نام خدا در دین اسرائیل «یهوه» است و در تورات نخستین بار این نام از زبان موسی بیان می‌شود. سال‌ها پس از فرار موسی از مصر به میدیان، در کنار کوه هورب (کوه خدا)، یهوه بر موسی ظاهر می‌شود و به او فرمان می‌دهد که به مصر بازگردد و عبریان را از ستم دربار فرعون رها سازد. موسی می‌گوید اگر عبریان بپرسند نام این خدا چیست، من چه جواب بگویم؟ خدا پاسخ داد: اه یه - اشتر - اه یه تو باید بگویی «اه یه» مرا به سوی شما فرستاده است بگو یهوه خدای پدرانتان مرا فرستاده است. این نام من است برای همیشه و در همه نسل‌های آینده مرا چنین خواهند نامید. خدا گفت من هستم آن که هستم و گفت به بنی اسرائیل چنین بگو آهیه (هستم) مرا نزد شما فرستاد. (سفر خروج: ۱۵ و ۳:۱۴)

این جمله را به صورت گوناگونی ترجمه کرده‌اند. می‌گویند اصل آن *آئیز* - یهوه (او سبب می‌شود باشد آنچه به وجود می‌آید) بوده است و نیز یعنی «من آنم که هست و بود و خواهد بود» آهیه یعنی من آن جا هستم یا من هستم. یه هوه یعنی او خلق می‌کند و به وجود می‌آورد یا من آنم که هستم یا من خواهم بود آنچه می‌باشم یا من هستم که من هستم. تاکید همان هستی است که برای تاکید وجود من هستم در مقام خدا دوبار تکرار شده است. خدا در پاسخ موسی می‌گوید: اه یه - اشتر - اه یه، (تو به اسرائیلی‌ها بگو اه یه مرا فرستاده است. می‌گوید نام من اه یه است یعنی «من هستم» و بار دیگر می‌گوید نام من یهوه (او هست) می‌باشد و برای همیشه چنین خواهد بود به سخن دیگر خدا می‌گوید من هستم و ما می‌گوییم او هست. (تحقیقی در دین یهود، جلال‌الدین آشتیانی، ۲۰۲ به بعد، تهران ۱۳۶۳)

۸. از روایت‌های کتاب مقدس برمی‌آید که اسرائیلیان به زندگانی پس از مرگ، روح، کيفر و پاداش و بهشت و جهنم معتقد نبوده‌اند. مردگان یا سایه انسان‌ها به سرزمین اموات (شبول) می‌رفتند ولی معلوم نبود در آن جا چه سرنوشتی دارند. پاداش و کيفر در همین زندگانی نصیب فرد اسرائیل می‌شد. آن که به فرمان یهوه رفتار می‌کرد از زندگانی دراز و خوب برخوردار می‌شد و گناهکار زندگانی کوتاه‌ای داشت و آن در پلوک پژوهشگر کلیسا می‌نویسد که تصور دنیای پس از مرگ در آثار قدیم دین یهود وجود نداشته است و ابتدا در مزامیر و به ویژه در کتاب حکمت (امثال سلیمان) پدیدار می‌شود (تحقیق در دین یهود، همان، صص. ۲۵۳ و ۲۵۴)

۹. یادآور سخن خواجه عبدالله انصاری است:

هر راست نشاید گفت

جز راست نباید گفت